

L'HOMME DANS LA CULTURE DE L'ORIENT CHRETIEN DES XIV^e – XV^e SIÈCLES. PARALLELES ET DIVERSITES DANS L'OCCIDENT

Erzsébet Nagy

(Nagy Erzsébet, Szeged)

L'histoire est le lieu permanent d'un conflit entre l'Est et l'Ouest où les rapports de force jouent tantôt pour et tantôt contre l'Occident. Par ailleurs il est évident qu'il existe une différence dans la pensée orthodoxe et occidentale et par conséquent dans les idées sur l'homme.

Après la prétendue rupture entre l'Orient et l'Occident, depuis 1054, la communauté de la chrétienté est divisée entre les catholiques romains et les grecs orthodoxes dont le chef spirituel est le patriarche de Constantinople. Au XIV^e siècle dans l'Occident, l'essor des villes, du commerce et de la bourgeoisie a pour effet, un net développement culturel. Dans l'Orient les Turcs menacent Byzance. C'est l'époque où la série des grandes expéditions maritimes ouvre et oriente vers l'Ouest un monde longtemps tourné vers l'Est. La prise de Constantinople par les Turcs en 1453 marque la fin de l'empire byzantin.

A la différence de l'Occident médiéval qui a évolué organiquement et progressivement vers les Temps Modernes, l'Orient byzantin n'a pas eu d'héritiers directs. L'empire byzantin est mort sous les coups des Turcs. Les Slaves ont eu l'immense mérite de préserver, dans la liturgie, dans la spiritualité, les traditions de leur passé. Les pays slaves, et notamment la Russie, auraient pu prendre la relève de Byzance. En Occident seuls des isolés se sont intéressés aux Grecs postérieurs au schisme.¹

Après la prise de Constantinople l'héritage culturel byzantin est transféré en Russie et en Europe aussi. De nombreux moines et maîtres grecs avaient dû fuir l'Empire à cause de la menace turque. Parmi eux les plus célèbres sont Barlaam, le Calabrais, maître de Pétrarque et de Boccace en Italie (où c'est déjà la culture humaniste). Certains d'entre eux avaient cherché refuge en Russie où autour de Moscou une nouvelle culture commencera à se former.

Après la bataille de Koulikovo en 1380 les principautés commençaient à se centraliser autour de Moscou. Le dernier tiers du XIV^e siècle est une période de grand essor de la conscience nationale. Le pays entier, encore sous le contrôle mongol, reprenait vie et indépendance, cherchait des modèles pour exprimer ses idéaux. Ce modèle est trouvé dans l'orthodoxie (reçue de Byzance par la conversion officielle du peuple russe en 988). Donc, la victoire sur les Tartares n'était pas seule-

¹ J. Meyendorff. *Introduction à l'étude de Grégoire Palamas*. Paris, 1959. 11.

ment la victoire du grand prince de Moscou, c'était déjà la victoire du pays pravoslave. Au moment le plus critique, alors que toutes les forces du peuple sont tendues vers l'unité des principautés et vers la libération du territoire, et que les forces morales et spirituelles sont encore dispersées, voici que se révèle le grand rôle d'éducateur de l'orthodoxie et de L'Église russe qui va redresser les esprits.²

C'est la cause de la reprise des relations avec la culture byzantine qu'on peut deviner déjà au début du XIV^e siècle. Les centres des relations intellectuelles étaient les monastères grecs où beaucoup de moines russes, bulgares et serbes s'occupaient de la traduction des livres saints. On y copiait et traduisait des œuvres moralisatrices, philosophiques, des recueils divers, mais aussi des œuvres à caractère encyclopédique.³

A Moscou venaient aussi travailler des maîtres d'origine grecque et slave du sud qui étaient de grands connaisseurs de l'art des Paléologues. La reprise des relations avec Byzance et avec les pays slaves du sud eut pour résultat une nouvelle conception de l'homme, mis au centre du monde. La culture du milieu du XIV^e siècle est déjà pleinement déterminée par la nouvelle manière de voir de l'homme et par un nouveau style de sa représentation. C'est l'esprit de quête, le lien avec la culture byzantine et les mouvements philosophiques et religieux qui définissent la culture russe dans la deuxième moitié du XIV^e siècle. Au centre de ces mouvements se trouve la vie intérieure de l'homme qui s'exprime dans l'enseignement des Hésychastes.

Le mot «hésychia» signifie en grec tranquillité, paix, repos, calme, silence, taciturnité, mutisme, solitude, quiétude. Ce concept ne suppose aucunement la fuite dans le désert: c'est éloigner l'esprit de toutes choses. Dès la fin du III^e siècle c'est devenu un terme technique pour désigner l'état de silence intérieur que la victoire sur les passions procurait au moine en lui permettant ainsi d'accéder à la contemplation. Formée en Égypte, en Palestine, en Asie-Mineur, et inaugurée par Evagre le Pontique (IV^e siècle), cette philosophie est caractérisée par «l'action spirituelle», par l'effort pour s'élever vers Dieu. C'est la pratique du rétablissement de l'image divine dans l'homme, c'est l'art de la transformation de l'homme en une icône vivante. Grégoire le Sinaïte reviendrait ranimer la flamme dans les monastères byzantins et provoquer au XIV^e siècle cette explosion de mysticisme que nous appelons hésychasme. Sa doctrine contribua à la diffusion de l'hésychasme en Europe comme dans le monde byzantin.

La justification théologique de la doctrine de saint Grégoire le Sinaïte fut établie par son contemporain, saint Grégoire Palamas. Toute la théologie des Hésychastes étudie la relation entre la Trinité et sa créature, le chemin de l'union à

² P. Kovalevsky. *Saint Serge et la spiritualité russe* // Maîtres spirituels. Paris, 1958. 49.

³ On doit admettre que le développement de la civilisation byzantine n'est pas dû à la seule nation grecque seule au Moyen Âge. Les peuples slaves et non-slaves bien sûr ont aussi contribué au rayonnement de la culture de Byzance, communauté supranationale orthodoxe.

Dieu dans l'amour grâce à l'énergie ou «gloire» divine qui transforme non seulement, l'âme mais aussi le corps. Cette dernière assertion critiquée par les humanistes byzantins fut défendue par Grégoire Palamas. Ce corps, qui est uni à nous, nous a été attaché par Dieu pour être notre collaborateur – affirme-t-il. C'est donc contre le dualisme anthropologique que s'élevait avant tout Palamas. Il donne les activités communes à l'âme et au corps aussi dans la perception de la Divinité. Cette divinisation obtenue par le Christ, œuvre du Saint Esprit, doit être ratifiée par chaque personne humaine, par l'effort personnel, l'ascèse, le combat spirituel. Grégoire Palamas a une anthropologie christocentrique, qui rétablit la royauté de l'homme et lui rend l'équilibre perdu que le Verbe s'est incarné.

Comme Augustin l'avait fait dans ses écrits antipélagiens, Palamas insiste sur l'incapacité foncière de l'homme d'accéder à Dieu par ses propres forces. C'est précisément l'énergie divine que le Fils de Dieu est venu unir, dans sa Personne, à l'énergie humaine. La puissance divine se manifeste avec l'acte de la grâce qui offre à chaque être humain la possibilité de la theôsis. Cette «synergie» de la grâce et de l'effort humain est un axiome évident pour le docteur hésychaste. En purifiant toutes les facultés et les puissances de l'âme et du corps, c'est-à-dire en se libérant des passions, l'homme peut accéder à la pureté du cœur qui rend l'homme réceptif à la grâce déifiante, dont la manifestation est la lumière, attribut de l'énergie divine.⁴ Alors le corps participe lui-aussi à la sanctification.

L'anthropologie de Palamas considère l'homme comme un tout vivant et indivisible: la grâce surnaturelle est accordée à l'homme tout entier et non à la seule intelligence. C'est révolutionnaire dans le Moyen Âge. Il s'opposait au dualisme anthropologique des platoniciens et il refusait de restreindre l'activité de la grâce à la seule intelligence. Or l'homme possède une intelligence et des sens qui, transformés par la grâce, participent eux aussi à cet acte suprême pour lequel l'homme a été créé et qui est l'union avec Dieu.

Il serait une erreur de prendre l'hésychasme pour un «quiétisme» parce qu'il parle de quiétude. Selon le quiétisme, en Occident, l'homme peut arriver à un état de perfection où il est un avec Dieu et où Dieu est un avec lui sans aucune distinction. L'âme, imprégnée de Dieu, n'a pas besoin de la lumière de la gloire pour s'élever à la vision et à la jouissance béatifique de Dieu. C'est une contemplation passive, qui fait considérer la perfection chrétienne dans l'amour de Dieu et l'inaction de l'âme, insistant sur la solitude, l'anachorèse. L'hésychasme enseigne qu'on ne parvient pas à l'hésychia sans effort. C'est la différence essentielle entre le quiétisme et l'hésychasme.

Entre le dualisme platonicien et le monisme biblique, le docteur hésychaste fait un choix résolu: l'homme n'est pas un esprit emprisonné dans la matière et

⁴ V. Lossky. *À l'image et à la ressemblance de Dieu*. Aubier-Montagne, 1967. 34. Trad. russe: В. А. Рещикова. М., 1995.

aspirant à sa libération, mais un être qui, par son caractère composite même, est appelé à établir sur la matière et l'esprit, dans leur indéfectible union, le Règne de Dieu. Ces vérités chrétiennes essentielles ont été proclamées et approuvées par l'Eglise d'Orient à l'un des moments les plus critiques de l'histoire du christianisme. La victoire du palamisme acquiert ainsi une valeur permanente: la vie spirituelle fait accéder l'homme de l'image à la ressemblance de Dieu dans une perspective plus optimiste que pour saint Augustin.

La tradition hésychaste se diffusa dans l'Europe orientale et jusqu'en Russie. Elle y exerça une profonde influence, non seulement dans le domaine spirituel mais aussi sur les plans liturgique et social demandant le souci des pauvres de la part des gouvernants, le refus de la part des moines de posséder des biens ecclésiastiques. La Russie a adopté cette philosophie, elle l'a repensée, et a montré un curieux développement social et culturel, au centre duquel se trouvait un nouvel idéal de l'homme qui a pour but de vivre en communion avec Dieu. Toute cette époque est caractérisée par l'aspiration à l'éternité, par l'effort pour s'élever vers Dieu. C'est l'âge d'or de la sainteté russe, le moment où le monachisme connaît une éclatante renaissance, où la culture et l'art s'épanouissent autour des monastères.

La sainteté exprime «l'image restauré de Dieu». Être saint, c'est être plein de grâce, de lumière divine. La lumière divine est la substance même de la Transfiguration: c'est la qualité réelle de «ceux qui ont purifié leurs cœurs» – les saints. L'ambiguïté de la racine *svet* (свет – lumière / monde), vaut pour l'ensemble des langues slaves, et se fonde sur la cosmologie antique qui caractérise le monde comme un espace défini par la lumière. Un autre trait distinctif du concept slave de lumière tient à la consonance quasi étymologique entre *svet* (свет – lumière / monde) et *sviatost'* (святость – sainteté) qui s'enracine dans la théologie orthodoxe de la lumière non-crée. La consonance de la lumière et de la sainteté est amplement corroborée par la théologie orthodoxe et sa doctrine des puissances ou énergies de Dieu qui remonte à Denys l'Aréopagite.

Étymologiquement, sainteté signifie séparation: il s'agit d'une séparation du péché. Tout d'abord, il ne faut pas confondre sainteté divine et sainteté du monde ou des hommes. Nous avons là deux registres ontologiquement différents. «Dieu est Saint» signifie que Dieu est totalement séparé, totalement Autre, totalement inaccessible, c'est la «transcendance» des théologiens. La sainteté est une valeur absolue de l'essence infinie divine. Par contre au niveau du monde créé, la sainteté n'est pas un état acquis et stable, mais une dynamique de l'être, un effort d'élévation, de séparation liée à la conscience et la liberté de l'homme.

«Soyez saints parce que je suis saint» (Lévitique 11:45). Lorsqu'il s'agit des personnes, le *Nouveau Testament* accentue plus que l'Ancien la notion de sainteté intérieure, imitant la pureté positive et parfaite qui appartient à Dieu. Le saint est celui qui non seulement est consacré à Dieu mais s'unit à lui par la pureté de la vie, la pratique de la vertu et la fuite de tout mal. Modèle de toute perfection, Jésus

a enseigné cette sainteté de vie dont il est à la fois l'initiateur et le consommateur: «Vous donc, soyez parfaits comme votre Père céleste est parfait» (Matth. 5:48).

La sainteté n'est pas donc un état mais un mode d'existence qui se réalise en ancienne Russie sur le plan personnel et sur le plan du pays. Cette dynamique de l'homme et de toute la société russe vers l'éternité et vers la sainteté explique la très grande influence qu'exercent l'Eglise et les monastères sur la vie et sur la culture du pays. L'Eglise orthodoxe, unissant spirituellement le peuple russe à l'aide de la philosophie des Hésychastes, était le défenseur du pouvoir. C'était non seulement la consolidation de l'état où les Hésychastes étaient actifs socialement et politiquement, mais ils ont donné aussi, dans leur enseignement théologique, les principes du nouvel idéal de l'homme qui travaillait en faveur de l'État.

Le moine russe est signe de la présence de Dieu au milieu de son peuple, humble intercesseur pour ses frères, prêcheur parmi les pécheurs, mais témoin, aussi, du pardon et de la miséricorde de Dieu. Dans la tradition byzantine, les moines sont des «morts au monde», le monde ne doit pas avoir d'emprise sur eux.⁵ Un trait particulier à l'hésychasme des XIII^e et XIV^e siècles est que le monachisme est conçu comme une mission prophétique dans et pour le monde et non seulement comme un moyen de salut individuel. Isidore, futur patriarche, disciple de Grégoire le Sinaïte, avait reçu une directive de son père spirituel, Grégoire le Sinaïte: il devait rester dans le monde et servir d'exemple à ceux qui vivent dans le siècle.⁶

Dans la tradition russe, les moines gardent un rôle similaire et une fonction prophétique. Les moines ne sont pas coupés du monde. Ils sont le lien entre Dieu et les hommes, comme un pont entre le ciel et la terre, des médiateurs qui intercèdent en faveur des humains. Donc, la sollicitude du moine à l'égard de ce monde qu'il a quitté, mais dont il demeure solidaire, reste un trait caractéristique de la vie russe.⁷ L'idéal religieux de l'homme est tout intérieur qui correspond à l'enseignement des Hésychastes, mais qui est lié en ancienne Russie à la présence au monde, au service social.

Les oeuvres littéraires reflètent aussi cette atmosphère spirituelle propre qui a régné en Russie, dans les monastères surtout, sur la perfection morale et l'égalité spirituelle, proche de celle qui a entouré la société des premiers chrétiens aux temps apostoliques. Les moines, par leur présence et leur action, sont la référence religieuse: c'est à partir de là qu'est née et s'est développée la légende du moine-héros qui voue son existence au service de Dieu en s'appliquant à se perfectionner, à se libérer des passions et des vices humains; il se consacre à un idéal

⁵ A. Ducellier. *Les Byzantins, histoire et culture*. Paris, 1988. 55.

⁶ J. Meyendorff. 54.

⁷ Certes, les débuts du monachisme russe ont connu la tentative de diriger la vie du moine vers un idéal athonite, anachorétique, entièrement séparé de ce monde. Mais cette tentative échouera, malgré la profonde spiritualité et la vie ascétique exemplaire de son initiateur, saint Antoine.

élevé de devoir, de bien, de justice et se soucie également de problèmes de société. C'est cet idéal qui se réalise concrètement dans la littérature hagiographique.

L'hagiographie est le genre le plus caractéristique de l'époque où la dynamique vers la sainteté se manifeste le plus tôt. La Russie ancienne a hérité de Byzance une riche tradition hagiographique. Le récit hagiographique appartient à un genre littéraire traditionnel particulier, et il répond à un certain nombre de règles précises: l'hagiographie de la Russie ancienne avait pour but de perpétuer le souvenir de personnages exceptionnels par leur comportement, leurs actes et leur pensée, et d'en cultiver la célébration afin d'éduquer la population. Les vies de saints n'ont pas un but historique ou poétique mais plutôt religieux, éducatif et moralisateur. L'élément essentiel, c'est le message religieux, le caractère édifiant du récit.

Dans l'Occident et dans l'Orient, le genre hagiographique comporte sa part de convention. Les vies de saints donnent l'exemple des premiers chrétiens et le triomphe du Bien sur le Mal. Plus tard l'idée de sainteté de vie est élargie: la pratique de l'ascèse héroïque ou l'accomplissement des devoirs et le travail persévérant rend l'homme digne de la couronne spirituelle (1. Cor. 9:25, 1. Pierre 5:4). Dans l'Occident et dans l'Orient, les événements et les situations se répètent, les personnages se ressemblent un peu, tendant à constituer des archétypes fixés dans la mémoire collective. Par ailleurs, leur conception et leur représentation sont différentes.

Le mot «hagios» signifie en grec saint. Dans l'Occident la vie de saints est désignée par le mot «légende». «Legenda» signifie en latin «ce qui doit être lu» et inclut toute lecture. Dans l'Orient la vie des saints est destinée au chant, parce qu'elle est intégrée à la liturgie. Elle a pu accompagner, dans l'église, une procession en l'honneur du saint. Dans l'Occident l'emploi de l'écrit hagiographique n'est pas strictement liturgique et, dès ses origines, l'hagiographie contenait pêle-mêle les biographies réelles ou légendaires de saints indiscutables ou fictifs et les miracles illustrant la puissance de ces élus. Ces biographies s'enrichissent vite de l'apport folklorique, et avec les premiers Mystères la vie du saint se met en théâtre.⁸

La rupture avec Byzance, l'érection du Filioque en dogme de foi (1215), l'uniformisation de la vie monastique et liturgique (usage exclusif de la règle de saint Benoît et du latin), la conformisation des institutions ecclésiastiques aux institutions politiques ou la promotion d'un certain humanisme constituent autant d'innovations qui remettent virtuellement en cause non seulement l'intégrité formelle de l'hagiographie, mais aussi sa fonction spirituelle en tendant à la couper de ses racines traditionnelles et à l'enfermer dans un augustinisme⁹ appelé à se systématiser.

⁸ J. C. Payen. *Littérature Française I. Le Moyen Age*. Arthaud, 1990. 93.

⁹ Tant que l'Occident avait envisagé l'ascèse, conformément à la tradition patristique, comme une synergie de la nature et de la grâce, comme une coopération du libre effort de l'homme et des

Au sein de l'Eglise orthodoxe, en revanche, jamais l'audience de l'hagiographie n'a décliné. En dépit, ou peut-être à cause, des querelles théologiques et des crises politiques, celle-ci a toujours exercé pleinement sa fonction didactique: avec la liturgie et l'icône, elle est restée l'un des trois principaux vecteurs de transmission du dogme vécu. Elle poursuit son objectif séculaire: rendre présent, grâce au récit de ses épreuves et de ses exploits, un homme déifié par la grâce.

On définit chaque genre, selon ses lois propres et selon son écriture spécifique (l'écriture impliquant un contenu, une matière, et donc des éléments idéologiques particuliers). Tandis que dans l'Orient l'hagiographie, étant une icône verbale,¹⁰ a ses normes strictes, dans la culture occidentale elle ne s'est jamais enfermée ni dans une forme précise ni dans un cadre idéologique donné. Mais il ne faut pas oublier que les deux parties séparées du monde chrétien remontent toutes deux à une commune tradition patristique et, finalement, à une commune Ecriture. Le problème des rapports synchroniques entre l'Écriture sainte et l'hagiographie (la tautologie que constituent ces deux termes est plus qu'un hasard étymologique) se pose forcément pour chaque période et chaque *Vie* en particulier.

La littérature hagiographique de la Russie Ancienne franchit une grande étape avec Épiphanie le Sage. Il a écrit les vies de saint Étienne évêque de Perm et du Père Théophore Serge de Radoniège grand-père du monachisme russe. Ces deux «vies» reflètent d'une certaine façon la montée chez le peuple russe du sentiment national, suscité par l'invasion tataro-mongole et donnent le modèle de l'homme transformé par la grâce. On trouve dans les «vies» de ces deux personnages, l'un évangélisateur des Zyrianes de Perm et de sa région, l'autre fondateur du monastère de la Trinité, l'idée qu'ils sont au service de la terre russe. Ils s'efforcent l'un et l'autre, par leurs idées et leurs actions, de servir les intérêts de leur patrie, d'être utiles à la société et à l'État russes.

Saint Étienne est l'image même du religieux exemplaire, que la sérénité ne quitte jamais et dont l'existence est lumineuse depuis la naissance jusqu'à la mort. Le Père Théophore Serge de Radoniège incarne l'idéal du nouvel homme d'Église: l'idéal de «l'homme interne» mais actif de l'époque. Il avait une source: la spiritualité cénobitique, caractéristique de la vie commune, préparée par saint Pachôme et développée surtout par saint Basile le Grand. La beauté de la vie commune est l'épiphanie de la vie intérieure et de prière du moine, à l'image de la communion trinitaire, selon l'intuition de Serge de Radonège. Au centre de cette spiritualité se trouvent l'humilité, la solitude contemplative orientée vers la purification de l'esprit et l'union avec Dieu dans la prière perpétuelle, et l'amour – in-

énergies divines, ses hagiographes avaient décrit avec soin le martyre quotidien que s'inflige le chrétien aspirant à la déification. Dès lors que l'Occident, suivant Augustin, amoindrit les capacités de la nature en vertu de la souveraineté de la grâce, ses hagiographes auront tendance à présenter le saint comme un être d'élite, promis dès sa naissance à l'exercice spontané des vertus.

¹⁰ V. Lepahin. *Az ikon funkciói*. Szombathely, 2001. 101.

séparablement vertu de l'homme et participation à la grâce créée, – l'amour pour Dieu et pour le prochain.

La vie de Serge de Radoniège fut toute entière vouée à la Sainte Trinité. C'est Elle qui fut l'objet de sa contemplation, la source de sa vie intérieure comme de son service parmi les hommes. Il réalisa en lui-même «a paix qui dépasse toute intelligence», et il fit rayonner cette paix autour de lui; il s'efforça de réaliser partout l'unité à l'image de la Trinité, en commençant par sa communauté monastique et en allant jusqu'à la vie politique russe de son temps.¹¹

Épiphane le Sage manifeste par les instruments stylistiques la sainteté et l'héritage spirituel de Serge de Radoniège, cette pacification intime qui s'étendait à tous ses domaines d'activité, cette unité d'amour à l'image de la Trinité divine dont l'expression artistique suprême reste les triades – le développement triple de la pensée.

Le texte des deux vies est écrit par Épiphane dans un style très riche avec des mots ornements et des formules choisies: énumérations, répétitions binaires et ternaires, synonymes et antinomies, épithètes métaphoriques et redondantes, métaphores symboliques, comparaisons, expressions hyperboliques, sublimation des valeurs y abondent.

On trouve un tel abus de la rhétorique, si riche, si baroque, si démesurée, si ornementée dans le style savant flamboyant français du XV^e siècle. On s'efforce alors de transposer le rythme, l'ampleur, la syntaxe élaborée, le vocabulaire abstrait, scientifique, technique de la prose latine. Mais la production poétique des grands rhéteurs français s'épuise à la recherche de la virtuosité formelle. Ils ne s'intéressent qu'aux formes extérieures de la poésie.

En Russie, la base de ce nouveau style nommé «tressage de mot ornementé» est l'enseignement théologique des Hésychastes qui voient l'essence du phénomène dans le mot qui l'indique. Par conséquent, avec la force créatrice du mot, du verbe, du «logos», ce style se concentre sur l'expressivité et sur l'interprétation verbale équivalente à la substance de la sainteté.

Épiphane le Sage caractérise saint Étienne de Perme par l'énumération des traits idéaux de l'évêque: *L'évêque doit être un homme à qui l'on n'a rien à reprocher, il faut qu'il soit sobre, convenable, capable d'enseigner. Il ne doit être ni buveur, ni violent, ni arrogant mais juste et pacifique. Il ne doit pas être colérique, ni flatteur, ni attaché à l'argent...*¹² Étant tirés de la Bible (1.Timothée 3:2–3 et Tite 1:7–11), les attributs qui qualifient les traits marquants de l'évêque sont beaucoup plus forts et expressifs. Dans le texte original on peut voir les rimes des terminaisons. Les formes affirmatives et négatives alternent qui obéissent à un certain rythme.

¹¹ L. Ouspensky. *André Roublev* // «Contacts». 1960. № 32.

¹² *Žitie Stefana, episkopa Permskogo*. Heidelberg, 1959. 60.

Le sommaire des vertus de saint Serge, selon S. Averintsev, fait penser aux caractéristiques de saint Benoît de Nursie, père du monachisme d'Occident, présentées par saint Grégoire le Dialogue.¹³ *Calme, douceur, taciturnité dans la parole, humilité, absence de colère, simplicité sans artifices, un amour égal pour tous les hommes, jamais courroucé, jamais engagé dans une dispute, jamais il n'offensait, jamais il ne se permettait faiblesse ni dérision...*¹⁴ On pourrait avancer qu'il s'agit d'un topos, d'un lieu commun, d'une énumération habituelle de vertus convenant à un moine. Cela est vrai et faux. Les visages de la sainteté, même de la sainteté monastique, sont divers. La stylisation iconographique retravaille à sa manière la figure physionomique du saint, l'harmonise avec la norme convenue, avec une certaine «idée» au sens platonicien du mot. Mais elle n'élimine pas le portrait. Dans l'hagiographie russe la figure du saint est alors en même temps universelle et individuelle. Il est l'étalon des normes éthiques. Mais il n'est pourtant pas stéréotype. L'idéal n'est que le moyen de la mesure de l'homme. Sa vie n'est pas simplement une biographie, c'est l'hagiographie, c'est-à-dire la vie sainte.

Épiphane s'attarde sur la psychologie des personnages, rapporte leurs pensées et leurs monologues intérieurs. Par conséquent, les héros des créations de l'époque sont actifs, concrets. A l'impassibilité fait place l'expression, à l'impersonnalité une réalité concrète. L'artiste, cultivant la dimension psychologique, veut restituer les sentiments, les pensées, les mœurs des héros, et en même temps les investir de spiritualité. A toute cette représentation et structure concrète, l'artiste veut, d'autre part, donner l'exubérance du langage et du sentiment, et l'émotivité, ce qui fait totalement différer sa manière expressive du style figé et abstrait du XIII^e siècle. Cette éloquence philosophique est sensible à une morale de l'intériorité et a pour but de prouver que les saints représentés possédaient l'intégrité harmonieuse de la personnalité, un équilibre intérieur. Donc, les procédés de la langue rendent aussi un humanisme chrétien extraordinaire.

On doit remarquer que dans un contexte culturel différent et dans des circonstances historiques très particulières, la vie religieuse byzantine et russe de cette époque suit un cours qui n'est pas très différent de celui de l'Occident contemporain: parallèlement aux progrès d'un humanisme profane plus ou moins païsan, un mouvement de réveil spirituel et de maximalisme chrétien se manifeste dans les milieux monastiques, et exerce une grande influence. C'est lui qui triomphe finalement en Orient et ce triomphe a permis à la chrétienté orientale de survivre sous le joug tartare en Russie, ou turc, en Byzance, mais de demeurer longtemps étrangère à la grande crise de sécularisme que la Renaissance avait provo-

¹³ S. Averintsev. *Saint Benoît de Nursie et saint Serge de Radoniège* // En souvenir de Sergeï Averintsev. «Europaica Bulletin». March 12, 2004. № 36. 1994.

¹⁴ *Житие Сергия Радонежского* // Памятники Литературы Древней Руси XIV – середина XV века. М., 1981. 306.

quée en Occident.¹⁵ D'autre part, la chrétienté byzantine a pu promouvoir dans les pays slaves, surtout en Bulgarie et en Russie, une large réforme liturgique et un réveil de la spiritualité traditionnelle qui se montrent dans toute la culture.

Les humanistes occidentaux préconisaient une sorte d'autonomie de la raison humaine, son indépendance par rapport à un Dieu qu'ils concevaient comme une impénétrable et inaccessible Essence. L'union entre Dieu et l'homme ne jouaient plus un rôle déterminant dans leur pensée. L'homme est ici un individu indépendant et actif, placé au centre de toute question. Quant aux hésychastes, ils défendaient une conception du christianisme qu'ils avaient héritée des Pères et qui ne laissait aucune forme de l'activité humaine en dehors du domaine de l'action de Dieu. L'Eglise orthodoxe byzantine, en approuvant la doctrine palamite en 1351 a solennellement condamné le sécularisme des Temps Modernes, en lui opposant un idéal humaniste proprement chrétien.¹⁶

La fin brutale que les événements ont imposée au développement théologique de l'Orient chrétien au XV^e siècle n'a pas permis aux décisions du XIV^e de porter tous leurs fruits. L'hésychasme byzantin était un réveil spirituel qui touchait à tous les aspects de la vie chrétienne: la perfection intérieure de l'homme, ce qu'il a mis au centre du monde, aussi bien que la vie sacramentelle ou le témoignage social. Sa pensée constitue un progrès dans la libération progressive de la théologie chrétienne orientale par rapport à l'hellénisme platonicien, mais sa victoire définitive a constitué un refus de la nouvelle civilisation humaniste que l'Occident était en train d'adopter. A la même époque, en Occident, une philosophie nominaliste préparait le sécularisme des Temps Modernes et posait les fondements doctrinaux de la Réforme protestante. En approuvant la pensée du palamisme, l'Eglise byzantine a tourné résolument le dos à l'esprit de la Renaissance.

Cet héritage culturel était transféré à Moscou où, s'unissant aux traditions russes, il engendre un nouvel idéal de l'homme. L'homme y est aussi actif, exemplaire, non seulement dans le domaine de l'action de Dieu, mais socialement aussi avec une présence dans le monde, au service des autres, du peuple, de la communauté et de l'individu. Cet homme, restant en synergie avec Dieu, a un visage abstrait, créé selon le visage de Dieu. Cet homme est au centre de la pensée de l'époque, avec sa vie interne, avec ses traits extraordinaires et individuels. Il est intégré tout entier dans la vie active. Dans son effort vers de nobles idéaux, il ne perd jamais la capacité de considérer le monde avec bienveillance, avec sympathie, sans que cet effort l'amène à mépriser la chair mortelle, à le combattre comme la faisaient les ascètes.

Cet «humanisme» de la culture russe nous fait penser à la Renaissance. Plusieurs chercheurs considèrent cette époque comme une Pre- ou Proto-rennaissance. Mais cette époque, malgré le développement politique et culturel, était encore in-

¹⁵ J. Meyendorff. 40.

¹⁶ Voir J. Meyendorff. 43.

stable, pleine de contrastes. On est frappé par le contraste marqué entre la cruauté de la vie russe féodale d'un côté, et la noblesse et l'élévation de sa culture de l'autre. Cette instabilité fait naître l'importance du facteur humain dans la dynamique des intérêts de la société et de l'individu. C'est dans la culture, comme dans un modèle préliminaire que le peuple russe exprimait ses espérances et ses aspirations, ses idéaux sociaux, moraux et religieux. Selon son poids tout cela peut être considéré comme une renaissance, mais ce n'est pas identique avec la Renaissance. Ce sont les résultats d'autres circonstances historiques que celles de l'Occident. Le nouvel idéal et la nouvelle représentation de l'homme marquent en Russie la grande époque d'un Moyen Âge mûr.

On doit distinguer ici un humanisme théocentrique, celui de l'Orient chrétien, et un humanisme anthropocentrique, celui de la Renaissance et du monde moderne qui implique une conception naturaliste de l'homme et de la liberté. Pour l'humanisme de la Renaissance, comme pour Protagoras, l'homme est la mesure de toutes choses. L'Orient chrétien, pendant plusieurs siècles, n'a travaillé que pour bâtir un immense escalier reliant la terre au ciel, sur lequel l'humanité pût monter au Paradis.¹⁷ La Renaissance a détruit cet escalier qui montait au ciel. Elle avait été préparée par l'enchaînement de plusieurs extraordinaires nouveautés: la découverte de la terre par les grandes explorations géographiques, la découverte du ciel par l'astronomie scientifique. En Occident, arrivé aux portes du Paradis par l'immense escalier du Moyen Âge, brusquement l'esprit humain se retourne, redescend sur la terre, résolu à l'explorer, à conquérir ses trésors, à déchiffrer l'énigme de la vie et de l'Histoire. À mesure que la pensée humaine pénétrera les secrets de la nature et de l'humanité, la parole sacrée perdra sa force, la domination par le prestige surnaturel s'énervera, l'aspiration à la sainteté déclinera.

¹⁷ Cette spiritualité prend sa source de l'œuvre de saint Jean Climaque, l'Échelle du Paradis qui approfondit le sens de l'ascèse.